

# La *République* de Platon

## Une leçon de pratique politique?

---

D'UNE LECTURE THÉORIQUE À UNE PRATIQUE POLITIQUE

Dans l'examen du σκοπός de la *République*, c'est-à-dire du but qui donne au dialogue son unité thématique, le néoplatonicien Proclus oppose deux lectures concurrentes qui tendent à s'ignorer (*In Remp.*, I, 7.5-14.14)<sup>1</sup>. La première estime que la *République* porte sur la justice, s'agissant de la question qui ouvre le dialogue, celle que Socrate ne cesse de reprendre et qu'il vise dans l'examen politique. La seconde pose au contraire que la *République* traite du régime politique, comme le titre l'indique (πολιτεία) — ce régime caractérisé par l'unité, dont le *Timée* rappelle les grandes lignes (*Tim.*, 17c-19b) et dont les *Lois* affirment la supériorité (V, 739b-e). De la confrontation entre ces lectures, Proclus conclut que chacune manque l'apport de l'autre. Aussi les réunit-il au profit d'un seul et même but, la *justice*, dont l'essence est unique et dont les manifestations (éthique ou politique) diffèrent seulement par la taille.

Les interprétations contemporaines de la *République* peuvent être reconduites à une même opposition entre deux pôles d'oscillation: lecture éthique et lecture politique. Le premier, qui réunit J. Annas (1997), D. Frede (1997) et G.R.F. Ferrari (2003), pose que la *République* vise le progrès moral du lecteur par l'analyse psychopathologique des déviations individuelles et l'esquisse d'un cadre éthique fondé sur la définition de la justice. Le second, représenté par des philosophes politiques tels que K. Popper (1944), L. Strauss (1964) ou J. Rancière (1983), voit en la *République* la structure de l'État totalitaire où l'expert (philosophe) occupe la place du roi au détriment de ses concitoyens, exclus pour leur

<sup>1</sup> Sur la fonction du σκοπός chez les commentateurs néoplatoniciens, voir notamment Ph. Hoffmann (1998). L'identification d'un σκοπός unique, procédé qui remonte à Jamblique, vise à fixer le cadre pour l'interprétation, en déterminant l'objet du texte commenté et, par extension, le mode de sa lecture. Le σκοπός renvoie ainsi moins à une intention qu'à un objet d'étude particulier.

part de la sphère de décision<sup>2</sup>. Ces deux extrêmes autorisent cependant toute une palette de nuances, selon la valeur attribuée au caractère idéal (utopique) de la constitution élaborée par Platon, à l'examen de sa dégradation, à la place de la justice parmi les vertus — courage, sagesse et modération. C'est dans cet entre-deux que se situent des auteurs comme M. Schofield (2006) ou M. Vegetti (2000).

La solution que je propose s'inscrit également dans cet espace intermédiaire. Mais au lieu de lever l'antithèse par le biais d'une unité formelle, comme le suggérait Proclus, elle postule que la *République* ouvre à une réflexion *à la fois* éthique *et* politique, si elle est envisagée sur un plan performatif. Une telle perspective consiste à s'interroger sur l'effet que la *République* entend produire sur son lecteur et sur son rapport à l'action politique: quelle réflexion et quel changement d'attitude (politique) l'examen de la vertu et de la cité idéale implique-t-il sur le lecteur<sup>3</sup>? Il s'agit ainsi d'examiner si la *République* dessine une *éthique politique*, les contours d'une activité qui ne se réduit pas au gouvernement de la cité mais qui considère le rôle du philosophe en tant que citoyen (c'est-à-dire en tant que membre d'une communauté politique à laquelle il lui échoit de participer)<sup>4</sup>. À certains égards, cela revient à se demander quelle part de l'art politique revendiqué de manière apologétique par le Socrate du *Gorgias* (521d-e) la *République* conserve et, du même coup, dans quelle mesure elle contribue à former de «bons citoyens» — à savoir des citoyens capables de participer à la vie de la cité, à contre-courant de la dégradation qui l'affecte<sup>5</sup>?

<sup>2</sup> Dans un article récent, M. Vegetti (2013) retrace l'émergence de la lecture non politique de la *République*, à laquelle il associe N. Blössner (2007) et dont il attribue la cause aux réquisitoires de Popper et de Strauss.

<sup>3</sup> De ce point de vue, l'idée d'une «pratique politique» ne contrevient pas à la dimension fondamentalement théorique que Platon reconnaît à la πολιτική dans le *Politique*. Il s'agit bien plutôt d'interroger les effets de cette dernière au niveau de l'individu, du moins dans les contours que lui assigne la *République*.

<sup>4</sup> Attribuer au texte une valeur performative, c'est soulever d'emblée la question du lecteur: qui Platon vise-t-il avec sa *République*? À moins de considérer qu'il ait d'emblée jugé son projet impossible, il faut estimer qu'à travers les interlocuteurs de Socrate, ses frères Glaucon et Adimante habités par le rêve d'une Sparte idéalisée, il s'adresse au lecteur capable de comprendre les causes de la dégénérescence politique ambiante et susceptible de voir une occasion réelle dans son projet pour la redresser sur un mode philosophique.

<sup>5</sup> En ce sens, la lecture que je propose n'est pas exclusive des interprétations qui se concentrent sur le contenu éthique ou politique, mais elle se situe sur le plan de l'intention et de la valeur performative.

Après avoir examiné les conditions et conséquences de la mise en œuvre de cette forme de politique, je considérerai ce qui passe d'ordinaire pour politique dans la cité, dans l'idée que l'analyse de ce type d'écueil ouvre par contraste sur le comportement libéré des tendances qui entravent la politique. J'envisagerai ensuite l'image politique et la dégradation du philosophe dans la cité, pour leur opposer les conditions de l'action politique. Après cette phase négative, j'examinerai la constitution du modèle selon lequel le philosophe devra agir dans la cité. Je terminerai par l'examen des outils à sa disposition: les vertus.

#### L'AVÈNEMENT DE LA POLITIQUE

Dans la *République*, Platon décrit la cité juste, celle où chaque partie garde sa place. Celle-ci relève au départ d'une commodité méthodologique: considérée à une plus grande échelle, une réalité apparaît plus clairement. Ainsi, en va-t-il de la justice:

Peut-être, dans ce cas, une justice envisagée dans un cadre plus grand serait plus grande et plus facile à reconnaître. Donc, si vous le voulez bien, c'est d'abord dans le cadre des cités que nous chercherons ce qu'elle est. Ensuite, nous mènerons un même examen au niveau de l'individu, en considérant dans l'aspect du plus petit sa ressemblance avec le plus grand (II, 368e-369a).

L'analogie soulève deux questions. La première concerne la correspondance entre la cité et l'homme, qui seraient justes pour une même raison: l'harmonie de leurs parties, où chacune reste en place<sup>6</sup>. Or, si le but de l'analogie est de «transférer un certain rapport ou une certaine structure d'un objet à un autre» (Delcomminette S., 2013, p. 160), quel transfert est réalisé ici par Platon? Il faut tout d'abord noter que la cité juste est formée d'hommes aux caractères (et rôles) différents dont c'est précisément l'articulation qui produit la justice dans la cité. Et tous ne sont pas justes au même titre, le producteur qui consent à cet ordre, le gardien qui le conserve et le philosophe qui sait ce qu'est la justice. Aussi pour atteindre ce dernier ne suffit-il pas de passer de la cité juste à n'importe lequel de ses membres (Ferrari G.R.F., 2003, p. 79-80)<sup>7</sup>. Que se passe-t-il

<sup>6</sup> La question de la valeur de la comparaison est posée en IV, 434d-435a. B. Williams (1999, p. 255-256) et K. Thein (2005, p. 252-254) s'emploient à mesurer la force de cette analogie.

<sup>7</sup> Toutefois, comme le montre Vlastos G., 1973, p. 123-124, il n'y a pas de solution de continuité entre la cité et ses citoyens.

si, en renversant l'analogie, nous partons cette fois de l'individu? Le problème devient celui du devenir de l'homme juste dans la cité qui ne l'est pas: au regard de la vie de Socrate, la *République* pose la question de l'existence de l'homme juste en dehors de la cité juste qu'elle institue.

La seconde question concerne la possibilité de la cité juste et de sa constitution parfaite (V, 471e)<sup>8</sup>. Si la *République* vise à dégager le *modèle* de la justice (παράδειγματος ἕνεκα, 472c), dont l'homme juste ne diffère en rien ou, à défaut, est le plus proche possible, s'occupe-t-elle de déterminer s'il est réalisable? La valeur du paradigme s'avère en effet indépendante de sa réalisation, d'autant que celle-ci sera nécessairement imparfaite, moins vraie, car le passage à l'existence entraîne des différences: parce qu'il est soumis au changement, le devenir ne peut reproduire la stabilité et l'identité inhérentes à l'être du paradigme (473a). Pour cette raison, il semble vain d'espérer voir la cité parfaite, celle qui est un modèle de justice, exister sur terre. Elle a néanmoins une réalité en tant que modèle:

— Il ne consentira donc pas, dit-il, à s'occuper de politique (τά γε πολιτικά ἐθελήσει πράττειν), si c'est de cela qu'il se soucie.

— Oui, par le chien, répondis-je, du moins dans sa propre cité, et sérieusement; mais peut-être pas dans sa patrie, à moins que ne survienne quelque divine fortune.

— Je comprends, dit-il. Tu veux dire dans la cité dont nous venons d'exposer l'institution (ἐν ἧ νῦν διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει), celle qui repose dans nos discours, puisqu'à mon avis elle n'existe nulle part sur terre (γῆς γε οὐδαμοῦ).

— Néanmoins, repris-je, un paradigme existe peut-être dans le ciel (ἐν οὐρανῷ ἔσως παράδειγμα) pour qui veut le voir et s'y établir en le contemplant (ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν). Et cela ne change rien que cette cité existe ou qu'elle doive exister quelque part, car il s'occupera de celle-là seule, et d'aucune autre (τὰ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς).

— Cela paraît vraisemblable, dit-il (*Rép.*, IX, 592a-b).

La cité parfaite existe dans le ciel *en tant que modèle*. Grâce à ce statut, elle n'a pas besoin d'être effective — sur terre — pour que le philosophe en fasse sa propre cité, celle où mener son action politique. L'affirmation peut se comprendre sur le plan éthique: étant donné que la cité parfaite définit par analogie la justice dans l'âme, la *République* encourage à s'occuper de sa propre cité, dont les composantes sont les parties de l'âme. Cette lecture implique toutefois de rester au niveau de la métaphore

<sup>8</sup> Pour paraphraser M. Burnyeat (1999, p. 306), consentir à l'imagination constitue un moyen d'évaluer la mise en pratique et la possibilité du modèle.

et de limiter l'analogie politique aux relations psychiques, tout en la privant d'un impact sur la politique réelle<sup>9</sup>. Mais l'institution du modèle peut aussi se comprendre au sens d'un τέλος politique qui excède le niveau éthique: si le philosophe en venait à s'occuper des affaires de la cité, il le ferait en référence à la cité parfaite, la seule qui soit véritablement la sienne, celle à laquelle se reporter pour agir et (se) bien gouverner<sup>10</sup>.

Peut-il toutefois agir efficacement dans une cité qui n'est pas la sienne? D'après les livres VIII et IX, dont ce passage conclut l'analyse de la dégradation éthico-politique, quoique le fils soit contemporain du père, il vit déjà en décalage et comme dans un monde différent, parce que son paradigme et ses aspirations ont changé. Il n'évolue plus vraiment dans la cité de son père, dans sa patrie (ἐν τῇ πατρίδι), car son naturel modelé par l'éducation le pousse à adopter un comportement différent, au sens où il ne prend plus cette cité pour modèle ni pour fin de son action<sup>11</sup>. Dès lors, quelle que soit la disposition du père, le naturel philosophe correctement formé pourrait se livrer à une activité politique qui poursuit une autre orientation et un autre paradigme. Il pourrait viser à instituer ce modèle politique que lui seul contemple, du moins à traiter les affaires politiques conformément à ce paradigme supérieur. Il mènerait seulement les actions correspondant à sa cité modèle, et à aucune autre.

Or, malgré cette possibilité, les conditions de l'exercice de la politique par le philosophe demeurent très délicates:

C'est pour ces raisons, dis-je, parce que nous les prévoyions et les craignons tout à l'heure, que, contraints par la vérité, nous disions cependant qu'aucune cité, aucune constitution, voire aucun homme ne deviendra jamais parfait avant que ces philosophes peu nombreux, non corrompus, mais qu'on traite aujourd'hui d'inutiles, une nécessité ne les contraigne par chance (ἀνάγκη

<sup>9</sup> Selon D.R. Morrison (2007, p. 247-250) par exemple, la *République* serait un guide pour la vie quotidienne, qui décrit seulement une façon d'utiliser la politique au service de l'éthique, sans réelle portée politique.

<sup>10</sup> Je rejoins ici l'interprétation de ἐαυτὸν κατοικίζειν par M. Vegetti (2005, p. 156-162; et 2013, p. 14-15) qui examine la valeur de ce verbe quand il est suivi de l'accusatif. Chez Platon, il signifie toujours «établir, installer ou transférer quelqu'un en un lieu». Par conséquent, le philosophe s'établit dans ce modèle qu'il contemple et le suit dans son action. M. Vegetti considère que Platon soutient là que «l'horizon éthique d'une éventuelle activité politique du philosophe à l'intérieur de sa patrie historique ne coïncidera en aucun cas avec cette patrie même, parce que cela détruirait sa "constitution interne"» (2005, p. 161-162, traduit de l'italien). Malheureusement, cet auteur ne décrit pas les propriétés et les conséquences de cet «horizon éthique».

<sup>11</sup> L'identification entre patrie et cité du père surgit en 575d, où Platon oppose πατρίς et μητρίς en référence aux relations affectives que le fils entretient avec chacun de ses parents.

τις ἐκ τύχης περιβάλλῃ), qu'ils le veuillent ou non, à se soucier d'une cité (πόλεως ἐπιμεληθῆναι) et à se soumettre à cette cité (τῇ πόλει κατήκοοι γενέσθαι)<sup>12</sup>; ou avant que sur les fils de ceux qui sont à présent au pouvoir ou qui règnent, ou sur ces hommes eux-mêmes, ne tombe, par quelque inspiration divine (ἐκ τινος θείας ἐπιπνοίας), un amour véritable pour la philosophie véritable (ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρωσ). Que l'une de ces choses, ou même les deux, ne puisse se produire, j'affirme pour ma part qu'il n'y a pas de raison. Dans ce cas, c'est en effet à bon droit qu'on se moquerait de nous, comme de gens tenant en vain des propos semblables à des vœux pieux. N'est-ce pas (*Rép.*, VI, 499b-c)?

Comment provoquer la chance et forcer le philosophe à participer à la vie de la cité, lui qui est autorisé à rester en marge pour se livrer à la contemplation du fait qu'aucune cité effective ne lui convient (VII, 520b-c)? Il s'agit de remplir deux exigences: fournir un cadre pour son éducation et exercer une autorité sur le philosophe. Or la *République* elle-même satisfait à ces deux conditions. Elle attribue en effet aux législateurs la tâche de contraindre les philosophes à quitter leur retraite pour s'occuper de la cité (519b-d). Ce rôle, Socrate et ses interlocuteurs le revendiquent en tant que fondateurs (ἡμέτερον ἔργον τῶν οἰκιστῶν). Ils sont mis en position de contraindre les philosophes à exercer leur devoir politique et à quitter leur retraite théorique. Encore faut-il que ceux-ci soient bien éduqués. Et c'est précisément la fonction que remplit la description de la cité idéale, au sens où elle définit le cadre pour l'action droite. En bref, la *République* joue le rôle de fondation d'une cité idéale qui déploie le paradigme de la cité harmonieuse devant guider, dans son action, le naturel philosophe bien formé, contraint par ce fait même à agir.

Reste une réserve: n'est-il pas paradoxal d'obliger le philosophe à s'occuper de la cité tout en cherchant à le préserver de la perversion politique à laquelle celle-ci l'expose? En réalité, de telles restrictions protègent le philosophe de la cité qui l'héberge et à laquelle il ne serait en rien redevable. Cette cité est celle de son père, qui ne lui fournit pas les conditions de la bonne éducation. Mais si la véritable cité du philosophe est le paradigme que décrit la *République*, et s'il trouve là le moyen d'y accéder, il lui incombe légitimement de chercher à l'instituer par ses actions, du moins à agir politiquement en accord avec ce modèle. C'est dans le cadre idéal de cette cité paradigmatique qu'il est contraint à agir et c'est à cette cité-là qu'il est redevable pour son éducation. Aussi,

<sup>12</sup> Je suis Slings et les manuscrits ADF, contre la correction de Schleiermarcher reprise par Burnet (τῇ πόλει κατηκόω γενέσθαι) et suivie par les traducteurs.

à travers son action, doit-il viser (à faire advenir) la meilleure cité, celle qui est fondée sur ce modèle supérieur.

En tant que fondateurs, Socrate et ses interlocuteurs contraignent les philosophes à viser la cité idéale. Mais, par-delà la fiction dialogique, quelle contrainte la *République* exerce-t-elle vraiment? En tant qu'investigation sur la cité parfaite posant la nécessité pour ses fondateurs de contraindre les philosophes à se mêler activement à (la direction de) la cité, la *République* est déjà une forme d'injonction à l'endroit du lecteur (philosophe). En fondant la cité idéale et en pourvoyant le lecteur du modèle politique parfait utile à titre de finalité, elle pose le geste initial destiné à activer le philosophe et à le faire prendre part à la vie publique. Elle s'avère la contrainte extérieure en vertu de laquelle le philosophe, qu'il le veuille ou non, doit se soucier de la cité et se faire entendre du reste des citoyens. En conclusion, par ce geste, en écrivant la *République*, Platon produit sur son lecteur l'avènement de l'éthique politique, qui devient non seulement pensable, mais est même possible et réalisable (VI, 499c; VII, 540d-e). Il reste à examiner les conditions de l'action et les modes de sauvegarde du naturel philosophe, c'est-à-dire la fonction opératoire de ce cadre que fournit la cité idéale.

#### LA DÉCADENCE ACTUELLE

Au début du quatrième livre, Platon avance que le maintien de la bonne cité, et de l'unité qui la caractérise dans tous ses aspects (spatial, social et législatif), résulte de l'éducation grâce à laquelle elle impose certaines normes fondamentales. Leur acquisition conduit en effet à une autonomie des citoyens, qui déduisent de cette connaissance première la plupart des prescriptions, en vertu d'un principe d'évolution du semblable vers le semblable (423c-424b). À l'inverse, la dégradation des cités — leur multiplicité — découle de l'ignorance de leurs règles fondatrices. Et cette ignorance obéit à deux facteurs principaux: la poursuite du plaisir et le goût pour l'innovation, qui affectent tant les cités que les individus.

#### *La poursuite du plaisir*

La *République* fait ce constat: contrairement à la cité véritable, fruit d'une expérience de pensée, aucune cité effective n'a de régime sain, sans excès et dépourvu de sophistication (II, 369a-372c). Toutes vivent dans le dérèglement inhérent au principe de plaisir, au lieu de se limiter

aux besoins naturels et nécessaires (372c-373d). Or le plaisir n'est pas en lui-même la cause du délabrement. La maladie provient plutôt des exigences et des conséquences liées à sa recherche, à sa production et à son acquisition, à savoir le développement de la richesse et de la pauvreté, la nécessité de s'étendre et de légiférer pour couvrir les besoins excessifs. Aussi est-ce la perpétuation, voire l'accentuation d'une situation nocive qui contribue au déclin de la cité.

La logique du plaisir opère d'abord au niveau du fonctionnement général des cités. De façon générale, celles-ci se caractérisent par une tendance à maintenir leur excès et à punir le citoyen qui entreprendrait de modifier leur disposition. Semblables à ces malades chroniques dont les maux proviennent d'habitudes nocives mais qui préfèrent se soumettre aux remèdes des médecins pour leur guérison, elles se refusent à changer de régime et privilégient les solutions *ad hoc* (IV, 425e-426c). Elles préservent le système qui paraît garantir leur état de plaisir et de luxe, en dépit de ses nuisances, et espèrent guérir sans affronter la cause de leurs maux. Or, à sans cesse ajuster leur régime, leurs maladies s'aggravent et se diversifient. Et ce constat vaut de façon universelle. Si le propre de tout régime est de se préserver en fuyant les réformes fondamentales et de réprimer les tentatives en ce sens, leur dégénérescence résulte du maintien de leur intempérance (*ἀκολασία*). *A contrario*, la véritable action politique devra obéir à un principe de révolution et contrevenir à la logique de plaisir en vigueur. Le vrai politique devra opter pour une action qui altère radicalement la tendance dans laquelle se complait la cité. Il faudra alors définir en quoi ce type d'entreprise se démarque d'autres formes de perturbation ou d'activisme politique.

La logique du plaisir opère ensuite au niveau des individus qui exercent le pouvoir dans la cité. Le peuple attribue en effet la compétence politique à ceux qui le flattent et comblent ses désirs (IV, 426c; VI, 488c; *Gorgias*, 463a-466a). Dans ces circonstances, agir dans la cité (*πολιτευόμενος*), c'est privilégier le plaisir des citoyens, anticiper leur désir et prévenir leur désagrément. Or une telle action politique n'est pas libre, car elle est subordonnée aux plaisirs du peuple. De plus, dans ce contexte, la vertu politique ne revient pas à ceux qui œuvrent dans l'intelligence du bien de la cité, mais à ceux qui, sous le couvert d'une expertise, s'emploient à combler le désir d'autrui. Est jugée politique l'action qui suit une logique hédoniste, tout en maintenant l'ignorance de la cité. Par contraste, le vrai politique ne doit pas céder au principe de plaisir, mais mettre son savoir au service de ce que le peuple ignore être son propre intérêt.



*Le goût pour l'innovation*

Les cités tendent à ignorer leurs lois fondamentales, celles à l'origine de leur institution. Petit à petit, cette ignorance se propage à toute loi existante, au point qu'aucune loi antérieure n'apparaît fondatrice, essentielle, ferme et contraignante. En ce sens, l'ignorance a pour effet d'instaurer une forme de défiance à l'égard de la loi (*παρανομία*, IV, 424d), puisqu'aucune, si fondamentale fût-elle, ne s'avère intouchable, infrangible et définitive. Au contraire, chaque loi paraît modifiable ou remplaçable à l'infini. Or, paradoxalement, ce sentiment de défiance à l'égard de la loi ne mène pas la cité à l'illégalité. Il la conduit plutôt à une sorte d'hyper-légalité, au sens où il entraîne une surenchère dans l'édition de lois de toutes sortes et en toutes matières. Car multiplier les lois, ce n'est pas augmenter le respect qui leur est dû; c'est relativiser la valeur et la portée de chacune. Aussi l'excès dans l'activité de légiférer est-il le symptôme d'un régime déviant dont l'unité est rompue par la multiplication des décrets, où l'éducation qui en résulte est marquée par le goût pour l'innovation. L'erreur de tels régimes tient donc moins à l'absence de respect pour la loi qu'à l'incapacité de définir les matières sur lesquelles prescrire. Dès lors, la véritable politique implique de pouvoir identifier les lois fondamentales et de connaître l'étendue de leur puissance prescriptive, pour les distinguer de la multitude des règles dérivées et non nécessaires.

Cette situation affecte la disposition des prétendus politiques, qui entreprennent de soigner la cité et qui reçoivent en contrepartie les éloges du peuple. De flatteurs, ils deviennent flattés: leur ignorance des lois fondamentales les conduit à croire qu'ils ont la compétence législative que le peuple leur attribue. La relation d'abus s'inverse, remontant des gouvernés vers les gouvernants et entraînant un redoublement de l'ignorance, dans la mesure où la prétention au savoir devient une conviction partagée. Le pouvoir fait ainsi le savoir (cf. VI, 488d). Mais c'est l'ignorance qui fait le pouvoir, qui tend lui-même à se disperser dans une activité vaine:

— Car, en un sens, de tels hommes sont les plus plaisants de tous, puisqu'ils édictent des lois telles que celles que nous avons parcourues tout à l'heure et ne cessent de leur apporter des corrections, dans l'idée qu'ils trouveront une limite aux méfaits commis en matière de contrats et de ce dont je parlais à l'instant. Ils ignorent qu'en réalité, c'est comme s'ils coupaient la tête de l'Hydre.

— Sans doute, dit-il [Glaucou], ne font-ils rien d'autre.

— Quant à moi, dis-je, ce genre de choses en matière de lois et de constitution, je ne pensais pas que le véritable législateur dût s'en occuper, que ce soit dans une cité mal ou bien constituée: dans l'une parce que c'était inutile et sans effet, dans l'autre soit parce que n'importe qui pouvait les retrouver, soit parce qu'elles découlaient automatiquement des habitudes acquises (*Rép.*, IV, 426e-427a).

Parés d'une expertise abusive et incapables de saisir les enjeux de la cité, ces politiques passent leur temps à des activités vaines et à légiférer sur des détails avec un soin excessif (IV, 425d). Or la tâche est doublement inutile, dans la mesure où toutes les lois obéissent à un principe d'inertie. Fondamentales et légitimes, elles suivent le chemin de la *déduction*: la rectitude des lois antérieures suffit à régler les problèmes postérieurs. Secondaires et dérivées, elles procèdent par *multiplication*: chaque donnée nouvelle est interprétée comme un problème différent, qui implique de mettre en place des lois nouvelles et indépendantes des précédentes, de façon exponentielle. Cependant, du fait de leur ignorance, tous pensent que c'est en cela que consiste la vraie activité politique. Dès lors, si la multiplication des lois secondaires résulte de l'ignorance des lois fondamentales, l'action politique authentique implique de concentrer l'activité législative sur les lois premières. Il faut les connaître et savoir inférer sur leur base générale des règles de comportement particulières, sans éprouver le besoin d'en faire des lois (car la tâche est infinie). En d'autres termes, le bon politique doit se placer au principe de la déduction des lois.

L'ignorance des normes fondamentales réduit l'activité politique à une gestion des désirs et de leur satisfaction. Il en résulte une adaptation permanente des lois aux nouveaux comportements. La politique se limite à résoudre des problèmes aussi superficiels qu'innombrables, inhérents à la déviance du régime. Il en ressort par contraste plusieurs critères auxquels devra satisfaire la vraie politique. Premièrement, elle doit affronter la pente naturelle des cités, sans craindre les menaces répressives. Deuxièmement, elle doit affranchir son action du principe de plaisir, qui asservit la pensée à un penchant déjà conditionné. Troisièmement, elle doit se fonder sur la connaissance de ce qui ressortit au politique.

Il faut à présent examiner la possibilité de réformer les cités et de mener une action politique en philosophe, celle qui vise à préserver les normes d'institution droite, à dominer le plaisir et à promulguer de bonnes règles, fondée sur une connaissance réelle.

## UN PROBLÈME D'IMAGE

Aussi longtemps que le gouvernement des cités échappe au philosophe, le bonheur y manque. La justice et l'harmonie politiques supposent en effet de rendre les gouvernants philosophes ou d'élever les philosophes au rang de gouvernants (V, 473c-d). Étant donné que cette proposition paradoxale se heurte à la résistance générale et, par voie de conséquence, rend incertaine l'action du philosophe, comment ce dernier agira-t-il afin de produire ce résultat? Pour poser la question autrement, que fait le philosophe et que devrait-il faire pour remplir son devoir politique?

*Les défauts du philosophe*

Le philosophe présente deux défauts majeurs: il est inutile et perverti. Son inutilité tient à son inefficacité à répondre aux attentes immédiates du peuple, qui ignore la nécessité en politique de certaines connaissances, et à sa volonté de soumettre la gestion de la cité à un art sans retombée pratique pour ceux qui aspirent au pouvoir (VI, 487d-488d; cf. *Théét.*, 173c-175b). Aussi l'inutilité politique du philosophe semble-t-elle avant tout résulter de l'incapacité du peuple à solliciter ceux qui sont vraiment aptes à le diriger<sup>13</sup>. Or la tâche première du philosophe n'est-elle pas justement de rendre manifeste l'utilité de la philosophie pour la cité (Dixsaut, 2001, p. 265)? En ce sens, le philosophe est le seul responsable de sa propre inutilité. Mais cette responsabilité n'implique pas de prier le peuple de se plier à son autorité. Aucun art ne fonctionne de cette façon. C'est en effet au malade de solliciter le médecin, et non l'inverse (489b-c). Toutefois, le malade sait pourquoi il recourt au médecin: il sait que ce dernier a une compétence. Par conséquent, le philosophe doit commencer par prouver l'existence d'une compétence politique, que lui seul détient, afin que le peuple comprenne la nécessité de passer par ses soins.

Quant à la perversion du philosophe, elle revêt deux aspects. En premier lieu, la pratique de la réfutation donne du philosophe l'image d'un esprit tordu, incapable d'atteindre des solutions ou d'œuvrer dans l'intérêt de la cité. Son λόγος vise seulement à piéger l'interlocuteur en

<sup>13</sup> D'après l'analogie du vaisseau de l'État, le philosophe est le seul qui soit véritablement apte à piloter la cité (ὁ ἀληθῶς κυβερνητικός, 488e).

déplaçant le problème, sans mener à la vérité. En réalité, il se perd dans les difficultés inhérentes aux questions complexes auxquelles il s'attaque, dont les enjeux échappent à la plupart (VI, 487b-c). En second lieu, si les naturels philosophes sont les plus doués pour la mémoire, l'étude, la tempérance et le courage, ils sont aussi nécessairement les plus sensibles à la mauvaise éducation et aux habitudes nuisibles (489d; 491d-492a). Pour cette raison, ils sont les victimes de citoyens ambitieux qui, par leurs flatteries ou leurs menaces, polluent leur plasticité initiale d'ambitions politiques démesurées (494b-e). La supériorité des naturels philosophes est donc une menace redoutable à l'encontre de la philosophie car, une fois que ceux-ci la délaissent pour le pouvoir et les attentes de la foule, elle finit par attirer des naturels indignes qui en détériorent l'image.

Par conséquent, produire une politique philosophique implique de clarifier l'image politique de la philosophie, dès lors que la cause de la perversion de la philosophie est avant tout politique. En tant que telle, la philosophie ne pervertit personne. C'est le fonctionnement général de la cité qui la pervertit, à défaut de l'identifier. Bref, si l'inutilité et la perversion de la philosophie résultent de la politique, l'individu disposé à la philosophie ne pourra se satisfaire de l'image qu'en véhicule la cité. Dans son action politique, il devra commencer par valoriser la philosophie dans sa vérité, au sein de la cité, notamment par la révélation des vraies causes de sa perversion et de son inutilité<sup>14</sup>.

### *L'émergence de la philosophie*

Comment le philosophe va-t-il émerger et mener une action politique saine? Platon y insiste, préserver le naturel philosophe de la corruption tient du hasard: un exil inopiné, un changement d'orientation, une cité sans affaires, une maladie salubre, un signe démonique (VI, 496b-e). Car, d'ordinaire, la politique corrompt ce naturel et entrave l'apparition de la politique philosophique. Au mieux faut-il se réjouir que de tels naturels se préservent des injustices en restant à l'écart de la politique. Quant à convertir les gouvernants, l'expérience sicilienne de Platon limite les espoirs: pour n'être pas habitué à ce discours sur la politique

<sup>14</sup> C'est le programme que poursuivent le *Sophiste* et le *Politique*: produire une image de la sophistique et de la politique qui les libère des illusions qu'elles véhiculent auprès du plus grand nombre.

et la cité juste, pour n'avoir jamais rencontré de vrais philosophes, le peuple — *a fortiori* le tyran — ne se laisse pas aisément persuader. Il attribue en effet aux philosophes un discours qui n'est pas le discours philosophique sur la philosophie (celui du philosophe en quête du vrai), mais le discours éristique qui vise la victoire et le plaisir du peuple. Le philosophe devra donc tenir un discours sur la philosophie qui à la fois sera libéré et qui libérera de l'image erronée que le peuple nourrit à son propos (499e-500a)<sup>15</sup>.

Reste à comprendre pourquoi le peuple devrait subitement s'apaiser pour accepter le rôle politique du philosophe. D'après Platon, le meilleur politique sera celui qui ne veut prendre aucune part à la vie et au gouvernement de la cité, et la meilleure cité sera celle où gouvernent les hommes les moins empressés à gouverner car, pour être saine, la politique doit être *désintéressée* (VII, 520a-d). Le philosophe ne voit pas dans la politique une fin propre, mais une nécessité qui s'impose à lui. Parce que le naturel philosophe est par définition disposé à la philosophie, son intérêt propre — contempler la vérité — doit lui être provisoirement refusé au profit de la cité<sup>16</sup>. Bien développé, un tel naturel ne concevra pas le pouvoir comme l'objet d'un enjeu personnel et n'encourra pas le risque de s'y accrocher. Libre de toute attente à satisfaire dans son activité politique, qu'il s'agisse des siennes ou de celles du peuple dont il voudrait s'attirer les faveurs, il agira uniquement en vue du bien de la cité. Dès lors, le peuple devrait être en mesure d'entendre ses arguments, puisque le philosophe ne veut pas faire de politique: il a bien mieux à faire.

Pour être philosophique, l'action politique devra s'expliquer sur ses intentions et dissiper les malentendus. Elle devra énoncer sa différence, se démarquer de ce qui n'est pas elle mais prétend l'être, en soutenant qu'elle n'est pas politique par choix, ni par intérêt, mais bien par nécessité. Elle implique en effet de penser la politique ni comme un moyen ni comme une fin en soi (qui écarterait tout intérêt autre que celui de la cité), mais comme une fin par provision, au sens d'une fonction transitoire requise par obligation qui s'achève seulement par un retour consenti à la philosophie.

<sup>15</sup> C'est à ce prix seulement qu'il rompra les liens par lesquels la culture ambiante entrave les citoyens, pour reprendre l'analyse stimulante de Schofield M., 2007, p. 227-228.

<sup>16</sup> Sur l'opposition apparente entre l'intérêt propre du philosophe et celui de la cité, Kraut R., 1999, p. 238-239 et p. 248-249. Dans une perspective centrée sur la psychologie, voir Smith N.D., 2010, p. 91-98.

## L'ACTION DANS LA CITÉ

Afin d'éviter ces écueils, le bon politique — le philosophe — devra se référer au paradigme de la cité parfaite. Cette cité est celle qui exprime la vertu dans son ensemble: «il est évident qu'elle est sage, virile, modérée et juste (δῆλον δὴ ὅτι σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δίκαια, IV, 427e)». Aussi saisir les conditions de l'agir politique du philosophe implique-t-il d'examiner la définition de la vertu.

*La définition des vertus*

Comment chacune des vertus contribue-t-elle à organiser la cité et ses parties?

- 1) La sagesse (σοφία) est la science qui délibère sur la cité en son ensemble, et non sur une partie, afin d'établir «quelle façon d'agir elle doit adopter pour se comporter au mieux envers elle-même et envers les autres cités (428d)». Elle appartient seulement au petit nombre des gouvernants (428b-429a).
- 2) Le courage (ἀνδρεία) tient à la capacité d'une partie de la cité, les gardiens, à maintenir en toute occasion l'opinion commune relative au danger à craindre, en fonction de ce qui a été établi par le législateur et transmis par l'éducation (429b-d).
- 3) Disséminée entre tous les citoyens, la modération (σωφροσύνη) relève de l'accord entre la partie la plus faible et la partie la plus forte visant à décider laquelle doit diriger désirs et plaisirs (432a).
- 4) La justice (δικαιοσύνη) traverse la cité et veille à ce qu'aucune partie n'empiète sur les autres, de sorte que chacune fasse ce qui lui est propre (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, 433b-d).

Ces vertus contribuent ensemble à la perfection de la cité, chacune remplissant sa fonction propre. Leur liaison est si étroite qu'aucune ne subsiste (ni ne se comprend) indépendamment des autres. À quoi servirait la capacité d'énoncer des règles sans la capacité à les maintenir? Frappée d'inutilité, elle finirait par exercer sa fonction en vain et par tourner à vide, dans une sorte d'emballage. Dès lors, manifester l'ensemble des vertus est nécessaire au maintien de chacune, d'autant que toutes tendent spontanément à l'excès et au développement anarchique (VI, 491a-b). La perfection de la vertu tient donc à son unité, comprise en tant qu'implication réciproque de ses différentes formes. Cette nécessité apparaît

également au niveau psychique, au sens où l'homme sera vertueux si les parties de son âme sont bien assemblées. Sur ce plan, les définitions des vertus deviennent :

— Donc, me semble-t-il, nous appelons un individu courageux du fait de cette partie-là, lorsque la fonction ardente (αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς) préserve en lui, à travers peines et plaisirs, ce qui a été prescrit par la raison (τὸ ὑπὸ τῶν λόγων παραγγελοῦν) comme étant à craindre ou non.

— À bon droit, dit-il.

— Nous le nommons sage du fait de cette petite partie, de celle qui dirige en lui et qui a fait ces prescriptions; de son côté, elle a en elle la connaissance de ce qui est utile tant pour chacune que pour le tout commun formé des trois éléments qu'ils sont.

— Tout à fait.

— Et modéré? Ne l'appelons-nous pas ainsi du fait de l'amitié et de l'accord entre ces parties, lorsque celle qui gouverne et les deux qui sont gouvernées admettent que la partie rationnelle doit diriger et qu'elles n'entrent pas en conflit interne avec elle?

— À tout le moins, dit-il, la modération n'est rien d'autre que cela, pour une cité comme pour un particulier.

— Quant à être juste, on le sera pour la raison que nous avons énoncée à plusieurs reprises (*Rép.*, IV, 442b-d).

Ces définitions posent les vertus comme des exigences formelles auxquelles l'activité doit se conformer. Elles apparaissent comme des formes vides, dénuées de contenu, qui, pour cette raison, s'ouvrent à un champ infini de réalisations, mais qui n'est pas pour autant indéterminé. Elles dessinent en effet un cadre au sein duquel évoluer: le principe d'unité qui les lie évacue la possibilité d'en suivre une à l'exclusion pure et simple des autres. Aussi, pour être vraiment vertueuse, une action devra-t-elle satisfaire à l'ensemble de ces critères.

La cité parfaite donne au philosophe le modèle idéal de l'unité des vertus, réalisée du point de vue formel. Elle lui fournit la référence à garder à l'esprit, celle sur laquelle il doit calibrer son action. Dès lors, le bon politique sera «l'homme qui s'est rendu parfaitement conforme et semblable à la vertu, dans la limite du possible, tant en acte qu'en parole» (VI, 498e: ἄνδρα δὲ ἀρετῇ παρισωμένον καὶ ὁμοιωμένον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τελῶς ἔργῳ τε καὶ λόγῳ). Il faut noter que ce dernier ne possèdera pas la vertu, mais qu'il s'y assimilera autant que possible, de façon à ce que son empreinte se lise en lui. Car la vertu ne se possède pas, dans la mesure où elle est vide de tout contenu prédéterminé et ne renvoie à aucun comportement donné. Elle est un modèle à viser en permanence, qui implique une action et un mouvement en vue d'une fin,

se manifestant uniquement dans l'acte et la parole — dans la pratique (Kamtekar R., 2010, p. 72). Marqué de son sceau, le philosophe sera avant tout l'individu capable de prononcer le discours ou de mener l'action qui s'accorde avec la vertu.

### *Le cadre des vertus*

Si la cité idéale réalise l'équilibre parfait de ses parties, donnant à la vertu les conditions de sa production sous la forme d'un modèle immuable, les cités ordinaires vivent en revanche un changement permanent. La dimension historique écarte la possibilité d'une action qui resterait identique, aussi immuable que le paradigme. Car celui-ci ne suffit pas à justifier le maintien des règles. Il fixe plutôt le cadre utile que le philosophe devra adapter à travers son action en fonction du contexte de la cité. Dès lors, dans le devenir politique où le philosophe doit agir, quelles règles (générales) les quatre vertus définissent-elles?

Premièrement, être courageux, c'est maintenir les règles prescrites, préserver comme *τέλος* l'image du modèle imprimée en soi, contre celle que ses concitoyens renvoient au philosophe et contre le danger encouru à s'y heurter, autant qu'à initier la réforme nécessaire pour rompre l'inertie politique. En dépit des risques inhérents à son étrangeté, le philosophe doit conserver cette fin sans jamais s'en détourner.

Deuxièmement, être modéré, c'est se laisser diriger par sa partie rationnelle plutôt que par son désir — qu'il s'agisse de plaisir ou d'honneur. Tout comme il faut rompre avec l'inertie de la cité, il faut résister au principe de plaisir qui régit la politique ordinaire. Cette exigence aide le philosophe à garder pour horizon la raison de son action et à reléguer provisoirement son désir de savoir afin de participer à la vie publique.

Troisièmement, être juste, c'est accepter le rôle qui lui revient. Pour lui, s'occuper de ses propres affaires, c'est consentir légitimement à entrer en politique et à assumer la fonction qui échoit à son naturel — qui ne correspond pas nécessairement à une place de gouvernant dans la cité ordinaire, dans la mesure où cette dernière relève d'une forme déviante de la politique qui est caractérisée par les ambitions d'individus inadaptés à la fonction. S'occuper de ses propres affaires, c'est plutôt contribuer par tous les moyens en son pouvoir à ce que la cité tende vers ce paradigme de la cité idéale auquel lui seul a accès.

Enfin, être sage, c'est prendre des décisions grâce à la connaissance de l'intérêt de chacun et énoncer les prescriptions pour guider l'action.



Le philosophe devra adapter sa connaissance du modèle à la situation, en vertu de sa capacité à bien délibérer.

Les trois premières règles esquissent le code de conduite que le philosophe devra suivre dans son activité politique. Elles instituent la nécessité de tout mettre en œuvre pour réaliser le modèle politique à travers l'action sans se transformer en un *πολυπράγμων* qui, à se mêler de la cité, déborderait de sa place. Dans la mesure où sa vraie fonction politique résulte du devoir inhérent à son naturel, le philosophe deviendra affairiste lorsqu'il consentira et participera au régime malsain dans lequel son activité s'exerce — alors qu'elle doit avoir pour seule fin de le réformer. Le cas échéant, il n'œuvrera plus à réaliser son paradigme, mais il finira par exercer un rôle différent de celui qui lui incombe. En revanche, s'il garde en permanence à l'esprit le modèle de la cité idéale, le philosophe mènera nécessairement l'action politique qui entraîne l'harmonie devant régner entre les parties de la cité.

La quatrième règle, la *σοφία*, a un statut particulier, au sens où elle confère aux autres leur orientation. Elle ne se prononce plus sur la raison ni sur le mode de l'action, mais elle en fixe le contenu. En tant que connaissance de ce qui est utile, à chaque partie comme à l'ensemble, c'est elle qui détermine la fin que les autres vertus doivent mettre en œuvre. Pour cette raison, elle n'est pas soumise aux autres, mais elle reçoit un statut privilégié du fait d'être la forme la plus parfaite de l'autonomie (Muller R., 1997, p. 132). Pour cette raison également, elle est la condition fondamentale de l'harmonie (IV, 443e-444a). S'il lui revient de prescrire les règles visant à adapter le modèle aux circonstances, seule la réalisation de l'unité de la vertu garantit la possibilité de l'activité parfaitement autonome car, à entrer en conflit avec une autre partie, elle n'exercerait plus sa fonction en toute liberté, mais elle devrait revendiquer la propriété et la supériorité de son rôle. L'art de prescrire nécessite une liberté totale d'inventer ses énoncés et de les adapter au mieux, dans le respect de l'unité des parties et en fonction du contexte où il s'inscrit. Dès lors, la *σοφία* ne doit se soumettre à aucun principe étranger, fût-il une partie de la vertu.

La différence de statut permet de résoudre une question laissée en suspens: cette éthique politique rejoint-elle la pratique que Socrate revendique dans le *Gorgias*? Celui-ci prétend en effet être le seul à vraiment faire de la politique, à agir en vue du bien sans se soucier de plaire ni de cultiver l'agrément (*Gorg.*, 521d). Ce faisant, il répond aux trois premières exigences, car il ne cède pas au plaisir et ne se satisfait pas du

régime malade. Socrate peut ainsi servir de modèle à imiter, d'*exemplum*, pour l'action politique. Or la *République* explicite la dimension que le *Gorgias* garde implicite: à cette résistance qui caractérise l'action de Socrate, la σοφία ajoute la dimension cognitive utile pour délibérer, afin de lui donner un objet et une raison. En d'autres termes, si le Socrate du *Gorgias* est un modèle de comportement, la *République* offre avec la cité idéale le paradigme premier auquel ce modèle (Socrate) est lui-même supposé se conformer. De cette façon, elle permet de ne pas se contenter d'imiter Socrate, mais d'agir à sa manière en suivant le modèle véritable.

### *L'exercice de la σοφία*

La vraie σοφία est une faculté prescriptive libre et autonome. Elle diffère ainsi de la τριβή, de l'expérience (ou habitude) par laquelle le politique se forge d'ordinaire une opinion sur les besoins qu'il observe chez le peuple et qui s'imposent à lui comme une nécessité, parce qu'il peut seulement les constater, sans être en mesure de les comprendre (VI, 493a-d). La σοφία en revanche est fondée sur la connaissance de ce qui distingue le bien véritable des réactions nécessaires, de ce qui détermine la fin (l'intérêt) de toute chose par opposition à ce qui résulte d'un état de fait que l'opinion se contente d'entretenir. Connaître le bien d'une chose, c'est en connaître les causes et pouvoir en inscrire les effets dans le devenir. En tant qu'elle relève de la capacité à connaître l'utile, la σοφία est donc marquée du sceau du bien, lui qui détermine l'utilité et le bienfait des vertus (VI, 505a-b).

Or, pour pouvoir s'exercer, ce mode de connaissance doit être libre de toute détermination extérieure à celle que lui apporte le bien. Une pensée suspendue à des attentes ou besoins, qui jugerait nécessaires certains appétits, leur soumettrait sa capacité à traiter adéquatement un problème, car elle s'interdirait de les interroger. Au contraire, la liberté de la σοφία est avant tout une liberté de connaître, de penser et de prescrire sans être contraint par les désirs ou les appétits qui tendraient à la conditionner. La σοφία prescrit les règles qu'elle définit à travers le λόγος que le bien, en tant que principe, affranchit des attentes d'un groupe particulier afin d'examiner le problème pour lui-même. Aussi seule la liberté de la pensée peut-elle assurer celle de la politique et de la morale.

Confronté à n'importe quel problème, le philosophe évaluera l'objet en question et, grâce à sa capacité à connaître l'essence de chaque

chose (VII, 533b-535a), non seulement à savoir ce qu'elle est, mais aussi pour quelle raison il faut la produire et la faire exister, il sera à même de décider quelle politique suivre, sans être troublé par des aspects secondaires. Cela signifie qu'il sera en mesure de discriminer ce qui est essentiel au problème et ce qui relève d'intérêts extérieurs, afin d'établir en toute liberté la nécessité de sa décision. Cette liberté n'est pourtant pas totale dans la mesure où la décision politique est soumise aux contraintes circonstanciennes qui résultent du contexte de sa mise en œuvre. Il faut ainsi distinguer entre ce qui est vraiment nécessaire et que la réflexion politique ne peut pas ne pas prendre en compte (les conditions spatiotemporelles et sociopolitiques) et ce qui l'est en apparence seulement (les plaisirs). La tâche politique implique d'envisager ces conditions pour les confronter au paradigme, afin de l'adapter de la façon la plus adéquate à la situation. La liberté de la pensée politique n'est dès lors pas liberté absolue, déliée du monde sensible et ordinaire, mais liberté sans finalité autre que le bien. Et la tâche de la *σοφία* est justement de délibérer (Renaut O., 2013, p. 361), c'est-à-dire d'opérer le passage de la connaissance pure à la connaissance des choses en contexte et de la transformer en *λόγοι* qui régissent les autres vertus — le courage en premier.

L'éthique politique qui ressort de la *République* se distingue sous cet angle d'autres formes d'activisme. À proprement parler, elle ne repose pas sur une idéologie, au sens où elle n'a pas pour fin d'instaurer un régime déterminé par un ensemble de préceptes au contenu défini ni de défendre une doctrine envers et contre tout — car ce sont là des formes politiques qui résultent d'opinions, d'une pensée arrêtée qui est, pour cette raison, toujours dépassée au moment de sa mise en œuvre<sup>17</sup>. De telles pratiques politiques reviennent à soumettre la liberté de la pensée à une hypothèse dont on ne s'autoriserait jamais à interroger les pré-supposés. Pour reprendre les termes de la *République*, elles mènent une action politique fondée sur des *λόγοι*, sans jamais remonter au principe de ces derniers et sans disposer du savoir qui permet de les modifier. Au contraire, le paradigme que présente Platon constitue un modèle idéal dont les exigences sont strictement formelles et qui, pour certaines,

<sup>17</sup> J'entends *idéologie* aux sens C et D du Lalande (1962, s.v.): «C/ Doctrine qui inspire ou paraît inspirer un gouvernement ou un parti. D/ Pensée théorique qui croit se développer abstraitement sur ses propres données, mais qui est en réalité l'expression de faits sociaux, particulièrement de faits économiques, dont celui qui la construit n'a pas conscience, ou du moins dont il ne se rend pas compte qu'ils déterminent sa pensée.»

tracent le cadre du comportement. Le paradigme lui-même est un guide dont les conditions de réalisation peuvent (et doivent) être repensées à tout instant. Il en résulte une pratique libre, qui ne soumet l'activité rationnelle et la capacité à envisager les problèmes à nulle autre exigence que la volonté de les comprendre et de trouver la solution adaptée, en faisant abstraction des enjeux extérieurs et en se fondant sur la capacité à bien délibérer quant à ce qui est réellement utile pour chaque partie.

#### FAIRE DE LA POLITIQUE EN PHILOSOPHE

Avec sa définition de la vertu, la *République* n'implique pas une activité politique unique, mais elle ouvre à de multiples réalisations. Si Platon pose la *Callipolis* comme une cité idéale, un modèle atemporel, il dispense une leçon à appliquer dans les cités ordinaires. L'individu capable de s'assimiler à la vertu et de la mettre en œuvre dans son ensemble possèdera aussi la faculté de se prescrire des règles de comportement, en accord avec la liberté de sa pensée. Il pourra évaluer chaque situation et prendre la décision juste grâce à sa capacité de connaître ce qui est bon pour chaque chose. Il ne soumettra sa réflexion et son activité à rien d'autre qu'à la résolution optimale du problème. En tant qu'animal politique le philosophe platonicien sera ainsi l'individu parfaitement autonome qui a la faculté de formuler ses propres prescriptions, de les respecter, mais aussi de les défendre envers et contre tout dans la cité. Bref, le véritable homme politique, celui qui agira dans la cité, sera celui qui est parfaitement libre dans son action, celui qu'aucune entrave ne peut contraindre en dehors de son modèle idéal.

Dans la cité juste élaborée par Platon, les philosophes ont pour devoir de prendre leur part de gouvernement, en compensation de l'éducation parfaite qui leur est offerte. Mais dans nos cités imparfaites, en quoi les philosophes sont-ils redevables à leurs concitoyens, au nom de quoi devraient-ils se mêler à la vie politique? À en croire la *République*: en rien, ou presque. La seule cité à laquelle le philosophe soit redevable, c'est la cité idéale qui lui sert de modèle. Toutefois, si la cité est le lieu où agir conformément au paradigme et le mettre en œuvre, alors le philosophe lui est au moins redevable pour cette possibilité — souvenir du *Criton*. Et y a-t-il la moindre chance que son action y trouve une quelconque efficacité, sans finir par corrompre cet homme achevé sur le plan de la vertu, capable d'agir de manière parfaitement autonome et libérée

de tout intérêt autre que celui de la cité? À tout le moins Platon paraît le penser quand il écrit:

Cependant, dis-je, il suffit d'un seul, qui a l'oreille de la cité, pour accomplir tout ce dont nous doutons pour l'instant (*Rép.*, VI, 502b).

Pour quelle raison la *République* ne pourrait-elle pas être cet individu, dont l'acte premier serait de persuader le lecteur de suivre son modèle?

Université de Liège

Marc-Antoine GAVRAY

#### BIBLIOGRAPHIE

- Platonis Rempublicam* (2003). Édité par S. R. SLINGS, Oxford, Oxford University Press.
- PROCLUS (1970). *Commentaire sur la République. Tome I. Dissertations I-VI (République I-III)*. Trad. A. J. FESTUGIÈRE, Paris, J. Vrin.
- Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Édité par A. LALANDE, Paris, Presses Universitaires de France (1962<sup>9</sup>).
- ANNAS, Julia (1994 [1981]). *Introduction à la République de Platon*. Trad. B. HAN, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1997). «Politics and Ethics in Plato's *Republic*», édité par O. HÖFFE, *Platon. Politeia*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 141-160.
- BLÖSSNER, Norbert (2007). «The City-Soul Analogy», édité par G. R. F. FERRARI, *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 345-385.
- BURNYEAT, M. F. (1999). «Utopia and Fantasy: the Practicability of Plato's Ideally Just City», édité par G. FINE, *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 297-308.
- DELCOMMINETTE, Sylvain (2013). «Exemple, analogie et paradigme. Le paradigmatisme dialectique de Platon», *Philosophie antique*, 13 (2013), p. 147-169.
- DIXSAUT, Monique (2001<sup>3</sup>). *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*. Paris, J. Vrin.
- FERRARI, G. R. F. (2003). *City and Soul in Plato's Republic*. Sankt Augustin, Academia.
- FREDE, Dorothea (1997). «Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a-IX 576b9)», édité par O. HÖFFE, *Platon. Politeia*, Berlin, De Gruyter, 1997, p. 251-270.
- HOFFMANN, Philippe (1998). «La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne», édité par Jean-Daniel Dubois and Bertrand Roussel, *Entrer en Matière*, Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 209-245.
- KAMTEKAR, Rachana (2010). «Ethics and Politics in Socrates' Defense of Justice», édité par M. L. MCPHERRAN, *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 65-82.

- KRAUT, Richard (1999). «Return to the Cave: *Republic* 519-521», édité par G. FINE, *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 235-254.
- LANE, M. (2013). «Founding as Legislating: The Figure of the Lawgiver in Plato's *Republic*», édité par N. Notomi and L. Brisson, *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin, 2013, p. 104-114.
- MORRISON, Donald. R. (2007). «The Utopian Character of Plato's Ideal City», édité par G. R. F. FERRARI, *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 232-255.
- MULLER, Robert (1997). *La doctrine platonicienne de la liberté*. Paris, J. Vrin.
- POPPER, Karl (1966<sup>5</sup> [1944]). *The Open Society and its Enemies. Volume 1: the Spell of Plato*. Londres, Routledge & Keagan Paul.
- RANCIÈRE, Jacques (2007 [1983]). *Le philosophe et ses pauvres*. Paris, Champs Flammarion.
- RENAUT, Olivier (2013). «L'εὐβουλία chez Platon», édité par A. MACÉ, *Le savoir public. La vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Grenoble, Presses universitaires de Franche-Comté, 2013, p. 345-364.
- SCHOFIELD, Malcolm (2006). *Plato. Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- (2007). «Metaspeleology», édité par D. Scott, *Maieusis. Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 216-231.
- SMITH, Nicholas D. (2010). «Return to the Cave», édité par M. L. MCPHERRAN, *Plato' Republic. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 83-102.
- STRAUSS, Leo (2005 [1964]). *La cité et l'homme* (Biblio Essais). Trad. O. SEDEYN, Paris, Le Livre de Poche.
- THEIN, Karel (2005). «Justice dans la cité et justice en l'âme: une analogie imparfaite», édité par M. DIXSAUT, *Études sur la République de Platon: I. De la Justice. Éducation, psychologie et politique*, avec la collaboration d'A. LARIVÉE, Paris, J. Vrin, 2005, p. 247-263.
- WILLIAMS, Bernard (1999). «The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*», édité par G. FINE, *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 255-264.
- VEGETTI, Mario (2000). «*Beltista eiper dynata*. Lo statuto dell'utopia nella *Repubblica*», édité par M. VEGETTI, *Platone. La Repubblica, libro V*, vol. 4, Naples, Bibliopolis, 2000, p. 107-147 (repris dans «*Beltista eiper dynata. The Status of Utopia in the Republic*», édité par M. VEGETTI, F. FERRARI et T. LYNCH, *The Painter of Constitutions*, Sankt Augustin, Academia, 2013, p. 105-122).
- (2005). «Il tempo, la storia, l'utopia», édité par M. VEGETTI, *Platone: la Repubblica, vol. VI: Libri VIII-IX, traduzione e commento a cura di M.V.*, Naples, Bibliopolis, 2005, p. 137-168.
- (2013). «How and Why Did the *Republic* Become Unpolitical?», édité par N. NOTOMI et L. BRISSON, *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*.

Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum, Sankt Augustin, Academia, 2013, p. 3-15.

VLASTOS, Gregory (1973). «Justice and Happiness in the *Republic*», *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1973, p. 111-139.

RÉSUMÉ – Depuis l'Antiquité, la *République* oscille entre lecture éthique et lecture politique. Entre ces deux tendances, cet article vise à déceler une éthique politique, une leçon platonicienne pour la pratique de la politique dans la cité, et à établir les conditions qui rendent possible l'action politique. Il se penche d'abord sur le modèle politique promu par Platon et la manière dont celui-ci s'avère contraignant. Il étudie ensuite les erreurs qui, dans les cités ordinaires, affectent tant les prétendus politiques que les philosophes afin de dégager les écueils à éviter. Il analyse enfin les règles que la *République* propose et les comportements politiques qu'elles impliquent, en portant l'accent sur la fonction des vertus.

ABSTRACT – Readings of the *Republic* have varied between ethical and political since ancient times. Between these two tendencies this article seeks to detect a political ethics, a Platonic lesson on the practice of politics in the city, and to establish the conditions that make political action possible. It focuses firstly on the political model put forward by Plato and the way in which it proves compelling. It then studies the errors which, in ordinary cities, affect both so-called politicians and philosophers in order to identify the pitfalls to be avoided. Finally, it analyses the rules proposed by the *Republic* and the political behaviour they imply, while emphasizing the function of the virtues (transl. J. Dudley).